

Apresentação

RELIGIÃO, ESPAÇO E MOVIMENTO

Seja qual for o tema com o qual se debatem, as ciências sociais não podem hoje deixar de incluir na sua análise a problemática da mobilidade. A frase “todos os cientistas sociais estudam as migrações”, frequentemente invocada para criticar a “moda” dos estudos sobre esta temática, não deixa de assentar numa inevitabilidade. Hoje as palavras “transnacionalidade”, “globalização”, estão na ordem do dia (Carmo, Melo e Blanes, 2008). Nesta linha, de todos os contextos estudados pelas ciências sociais, talvez o fenómeno que mais resistiu a esta necessidade de “mobilização” tenha sido o da religião. Durante muitos anos, a religião foi considerada por diversos autores, essencialmente fenomenólogos, mas também sociólogos, como Peter Berger (1967), uma forma de “ancoragem” das pessoas no mundo, de atribuição de um fundamento ontológico à vida humana e de fixação da realidade que nos rodeia numa suposta divisão entre o “sagrado” e o “profano”¹.

Hoje, no entanto, também a religião é cada vez mais abordada a partir dos parâmetros do movimento — ou pelo menos em relação com a mobilidade humana. Até há cinco anos era frequente ouvir-se investigadores afirmarem que a religião não fazia parte dos estudos sobre o transnacionalismo. Dessa

* ICS, Universidade de Lisboa, Av. Professor Aníbal de Bettencourt, 9, 1600-189 Lisboa, Portugal. e-mail: ramon.sarro@ics.ul.pt.

** ICS, Universidade de Lisboa, Av. Professor Aníbal de Bettencourt, 9, 1600-189 Lisboa, Portugal. e-mail: ruy.blanes@ics.ul.pt.

¹ Não será despiendo ter em conta, por mais contraditório que nos possa parecer, que, no caso do principal divulgador da fenomenologia das religiões, o romeno Mircea Eliade, a obsessão por ver a religião como um mecanismo ontologizante e fixador de sentido tenha sido desenvolvida precisamente devido à sua condição de exilado em contínuo movimento (Roménia, Índia, Londres, Lisboa, Paris, Chicago), uma peregrinação descentralizadora à qual Eliade procurou impor uma certa ordem, imaginando um centro ideal e desenvolvendo a sua dupla teoria (hábil mas de difícil universalização, como foi apontado por autores como Smith, 1978) do *axis mundi* e do “eterno retorno”. V., a este respeito, as conversas entre Eliade e Claude-Henri Rocquet (Eliade, 1979).

constatação partiram não só alguns dos artigos pioneiros que se escreveram nesse momento (Levitt, 2003; Vertovec, 2004), como também algumas das comunicações orais apresentadas na mesa sobre religião e migrações do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro, que se organizou em Coimbra em 2004 e que esteve na génese deste número temático da revista *Análise Social*². Contudo, nestes últimos cinco anos, a religião não só se tornou relevante nas análises sobre a mobilidade humana, como se converteu numa área de interesse especial — como fica demonstrado no facto de o maior centro de estudos sobre migrações na Europa, recentemente constituído em Göttingen, se chamar *Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity* e de também em Portugal a religião constituir uma linha prioritária de investigação nos dois únicos laboratórios associados em ciências sociais: o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Porquê então este crescente interesse pela relação entre a religião e a mobilidade humana? A resposta deve ser cuidadosamente formulada se não pretendermos cair em estereótipos. Porque, de facto, incorremos num duplo erro se assumirmos alguma das seguintes premissas:

- a) Em primeiro lugar, que no passado a religião e a mobilidade não se associavam — um pressuposto falso e contrariado, desde logo, pelos textos religiosos mais antigos, que nos falam da mobilidade do ser humano e de que é exemplo paradigmático o relato da expulsão do paraíso. Lembremo-nos ainda da ligação entre as religiões “universais” e a mobilidade geográfica que motivou a sua expansão na época das “conquistas”, “reconquistas” e “descobrimientos”, ou da sabedoria popular que afirma que “ninguém é profeta na sua terra”;
- b) Em segundo lugar, que, mesmo admitindo que a relação entre a religião e a mobilidade existia no passado, o *estudo* da religião e da mobilidade não existia. Este seria outro erro crasso, já que desde o século XIX se desenvolveram estudos sobre a expansão religiosa e a migração de símbolos e cultos fora já um tema privilegiado pela escola difusionista desse século³, tendo sido também objecto de análise por parte de um considerável número de autores que estudaram a “recepção religiosa” ao longo do século XX — por exemplo, a recepção da religiosidade africana na outra costa do Atlântico, estudada desde as obras seminais de Herskovits (1943) ou de Bastide (2007 [1960]).

² O painel intitulava-se “Religiões transnacionais” e foi coordenado por Ramon Sarró.

³ *A Migração dos Símbolos* é o título do texto clássico da ciência das religiões, escrito pelo belga Goblet d’Alviella em 1894. Relativamente à expansão do culto solar, este foi, obviamente, um tema privilegiado pela escola difusionista de Grafton Elliot Smith e pelos seus alunos.

Na nossa opinião, a explicação para este fenómeno terá a ver com o facto de que o *boom* da migração (e dos estudos sobre a mesma) na década de 90 retirou simplesmente a religião dos indicadores de relevância: a explicação para a mobilidade humana não parecia precisar de ter em conta a religião, que se tornava assim um parâmetro desprezível enquanto factor explicativo: à excepção dos missionários e de algumas minorias de refugiados, quem emigra *por causa* da religião? Hoje, no entanto, por diversas razões, já não é possível sustentar esta “irrelevância”.

Em primeiro lugar, porque desde o funesto 11 de Setembro que a associação entre a mudança social e a vida religiosa é imediata na cabeça de qualquer pessoa minimamente informada; a religião converteu-se num factor de relevância cognitiva, invocado espontaneamente para explicar, compreender ou simplesmente pensar a realidade multicultural do mundo em que se vive. Em segundo lugar, porque a teoria da secularização afirmava que existe uma relação entre a modernidade e o paulatino desaparecimento da religião — ou pelo menos da sua visibilidade no mundo actual. Seguindo essa linha de raciocínio, o que acontece quando pessoas provenientes de um mundo “não tão modernizado” (ou com uma modernização “alternativa”) chegam à Europa? Será que elas trazem uma religiosidade que os europeus já tinham “esquecido”? A migração implica um desafio religioso para uma Europa bastante secularizada, e a presença cada vez mais evidente da religião no território europeu deu origem a duas tendências académicas nem sempre bem compaginadas: por um lado, alguns autores reformularam a teoria da secularização, afirmando que a chamada teoria “clássica” da secularização (exposta na década de 60 por Berger, 1967, e Martin, 1969, entre outros) era falsa porque a Europa não se estava a secularizar tanto como (superficialmente) parecia⁴. Por outro lado, outros autores propuseram-se demonstrar que a teoria não estava necessariamente incorrecta, mas que apenas não contemplava o fluxo de imigrantes que, precisamente, estaria a devolver à Europa a religiosidade “abandonada”.

Seria necessária, portanto, uma revisão de paradigma. Nos últimos anos, vários autores procuraram responder a essa necessidade, preocupando-se com a criação de novos modelos para pensar a religião na Europa e na América do Norte (Davie, 2000 e 2002; Levitt, 2007; Berger, Davie e Fokas, 2008) — ou para pensá-la à escala global, numa óptica de “relocalização” geográfica e demográfica da fé (Jenkins, 2002 e 2007).

⁴ Um dos autores mais críticos em relação à formulação clássica da secularização, tal como fora exposta por Berger (1967), é... o próprio Berger (Berger, 1999). Alguns autores procuraram defender Berger do próprio Berger — v., em especial, Steve Bruce, que defendia que o “primeiro” Berger tinha razão e que o “segundo” exagerava claramente os indicadores sobre a “dessecularização” do mundo (Bruce, 2001). Para uma discussão actualizada das teorias da secularização, v. Taylor (2007) e Ratzinger e Habermas (2007).

A obra basilar que inspirou essas novas abordagens foi, seguramente, *O Peregrino e o Convertido*, de Danièle Hervieu-Léger (2005 [1999]), que propunha um paradigma da “religiosidade moderna” que assentava em dois pressupostos fundamentais: a individualidade da condição religiosa (já não necessariamente imposta por herança ou jurisdição) e a mobilidade da crença (já não enclausurada num lugar ou sistema político). Embora o tema da migração não tenha sido incluído na perspectiva de Hervieu-Léger, o seu trabalho oferece um modelo que permite considerar a mobilidade uma característica do fenómeno religioso contemporâneo, superando dicotomias clássicas, como a ideia de que existe uma religião instituída que se opõe a uma série de “movimentos” religiosos (ou de “seitas”, dependendo do grau de cepticismo), ou a distinção entre uma religião “do lugar” e religiões “estrangeiras”.

DIRT IS SPIRIT OUT OF PLACE: O LUGAR DA RELIGIÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

O crescente interesse pela mobilidade religiosa despertou a consciência de que a religião se encontra hoje em lugares distintos dos “do costume”. O cristianismo já não se move de leste para oeste, como fizera na Antiguidade, nem de norte para sul, como fizera na sua segunda expansão: hoje também viaja de oeste para leste, de sul para norte e através de todo o tipo de triangulações (v. Sarró e Blanes, 2008, para o caso do denominado “Atlântico cristão”). Mas não se trata apenas do cristianismo: o islão encontra-se hoje globalizado, o budismo ganha adeptos na África do Sul e as religiões afro-brasileiras crescem nos *banlieux* de Paris.

Apesar desta constatação, persiste nas nossas abordagens uma certa “geografização” da religião, que continua a fazer-nos pensar que a cada religião corresponde um lugar mais ou menos “natural”, no sentido aristotélico: o lugar natural do islão, para muitos ocidentais, é a Península Arábica ou o Magrebe; o lugar natural do hinduísmo é a Índia; o lugar natural do cristianismo é o Ocidente; o xamanismo é próprio da Ásia, mas não da África, etc. Se a realidade não corresponde a essa geografia ideal, é porque é transgressora, e desafiadora do *logos* classificador. Por exemplo, em 2001, a mulher do então presidente catalão, Jordi Pujol, afirmava que na Catalunha havia demasiadas mesquitas e que, embora nada tivesse contra o islão, se estas continuassem a multiplicar-se, no prazo de dez anos passariam a existir mais mesquitas do que igrejas românicas (que são características da paisagem pirenaica catalã). É curioso que ela tenha feito referência às “igrejas românicas” e não às “igrejas católicas”. As igrejas românicas são um indicador de “catalanidade”, de identidade cultural. Para além do mais, são antigas — as próprias raízes medievais da “catalanidade pura”. Mas não entremos na dimensão temporal:

em termos puramente geográficos, no mapa cognitivo da “primeira dama”, a Catalunha era uma terra cristã e não muçulmana. Ela não deixou de explicitar: não tinha nada contra os muçulmanos, mas não *aqui*...

Este exemplo pode parecer banal, mas a ideia de que a religião “própria” da Europa é o cristianismo encontra-se nas raízes da constituição Europeia e dos problemas políticos subjacentes à inclusão da Turquia na União Europeia. No entanto, no mundo de mobilidades em que vivemos talvez seja mais eficaz abandonar o aristotelismo essencialista e analisar a realidade na sua fluidez constituinte, na qual as pessoas se movem e se convertem, independentemente do lugar donde venham ou onde se encontrem.

* * *

Os autores que convidámos para colaborar neste número da *Análise Social* têm, *a priori*, pouco em comum, para além de um interesse académico pela religião. As bases disciplinares, métodos de abordagem e contextos estudados são, no mínimo, diversificados. Esta constatação, porém, confirma o facto de a religiosidade contemporânea exigir uma diversificação de abordagens. Neste contexto, para evitar uma “clausura epistemológica”, não quisemos convidar apenas especialistas em migrações nem especialistas em secularização, mas antes obrigar vários especialistas em religião a repensar a relação entre a religião e a mobilidade humana a partir do seu material de estudo e das suas diversas perspectivas.

Seja como for, dessa diversidade também sobressaem continuidades e aspectos comuns às várias abordagens. Desde logo, constata-se a necessidade demonstrada por todos os autores de procederem a uma análise não “geografizante”, no sentido aristotélico acima referido. Depreendem-se, de igual forma, vários cruzamentos temáticos que valerá a pena sublinhar.

Em primeiro lugar, o reconhecimento de que, afinal, a religião pode desencadear processos de migração que, mesmo que quantitativamente pouco significativos, produzem impacto nos cenários religiosos de destino. Neste contexto, depois do extenso *corpus* literário sobre as missões cristãs da época do colonialismo, apercebemo-nos de que o conceito de “missão” não se esvaziou ou se reteve num espaço histórico concreto, mas que se renova e recompõe na contemporaneidade. É, pelo menos, o que nos descrevem os textos de Cecília Mariz e de Eduardo Gabriel.

No primeiro caso, a autora descreve como o Brasil, historicamente lugar de recepção de missões católicas, é hoje um exportador de missão cristã pentecostal não só para os antigos lugares de origem da “palavra” (a Europa), mas também, seguindo lógicas diversas, tanto de sul para norte (tendo os EUA como objectivo) como entre regiões do hemisfério sul,

nomeadamente em direcção a África. A autora analisa estes novos caminhos de disseminação religiosa a partir de um marco teórico original em que “weberianamente” encontra uma “afinidade electiva” entre a fluidez de pessoas e o capital contemporâneo — com as características descritas por Zygmunt Baumann e Richard Sennet — e a teologia prenumática da IURD e das comunidades católicas carismáticas, as quais partem do Brasil, seguindo a rota de muitos emigrantes brasileiros ou, em muitos casos, precedendo-os na implantação nos novos países.

A ambição teórica suscitada pelo material recolhido permite àqueles que se interessam pela mobilidade religiosa pensar a relação entre a fluidez pós-moderna e a viagem religiosa, tanto a dos crentes como a dos próprios missionários. Eduardo Gabriel, num texto que de facto parece constituir a continuação geográfica do anterior, explora em detalhe a introdução e o significado da implantação de um destes movimentos em Portugal: o movimento de renovação católica carismática Canção Nova, que ocorreu precisamente na região historicamente simbólica para o catolicismo português: Fátima. O autor demonstra que não basta analisar os movimentos na sua expansão geográfica, mas que também é preciso estudar as negociações quotidianas que se estabelecem entre os crentes portugueses e os introdutores brasileiros desta nova religiosidade católica, tão diferente do catolicismo carismático de origem brasileira — esta origem brasileira reporta-se apenas, obviamente, ao ponto de vista do antropólogo, uma vez que para o praticante ela é puramente espiritual.

Estes movimentos constituem, como sugerimos acima, elementos que crescem à dinâmica de reflexão sobre a religiosidade na Europa — que ainda tenta lidar com a data de validade epistemológica do conceito de “bastião cristão”⁵. No entanto, esta reflexão não se aplica apenas à herança cristã: as dinâmicas migratórias das últimas décadas que tiveram a Europa como destino não só conduziram a essa dúvida epistemológica, como promoveram também novas vivências da religiosidade através da condição de migrante — independentemente do credo em causa.

Pensamos aqui, por exemplo, na constituição de um “pensamento muçulmano europeu”, propulsionado por figuras proeminentes da teoria política contemporânea como Tariq Rammadan ou Salman Sayyid, e que frequentemente estabelece diálogo com os tradicionais centros ideológicos do islão, como nos descreve Nina Tiesler no seu artigo. Outro exemplo (mais con-

⁵ Pensamos aqui nas dúvidas reiteradas pelo presidente francês Nicolas Sarkozy acerca da inclusão da Turquia na União Europeia (v. Blanes, 2008), mas também nas novas teologias que põem em causa a “naturalidade” do cristianismo como uma questão de tradição europeia (v. Sanneh, 2003).

creto) de reconfiguração surge no texto de José Mapril, que traz a lume o problema da deslocalização ou desterritorialização do ritual na vida e calendário religioso daqueles que se vêem na conjuntura de uma migração laboral, como é o caso do ritual de sacrifício muçulmano do *qurbani* entre os migrantes do Bangladesh em Lisboa.

O mesmo sucede no artigo de Susana Pereira Bastos, que nos mostra como para os hindus indo-britânicos a religião também pode ser um recurso “maneável”, para utilizarmos os termos da autora. Apercebemo-nos de como as culturas migratórias transnacionais que, tendo origem, ao longo do século XX, no Gujarat e passando por Moçambique, pelo Reino Unido e por Portugal, se socorreram de um capital simbólico e efectivo oferecido pelo sentido de pertença a uma comunidade hindu.

Mas a mobilidade não termina na migração. Tal como afirmámos acima, uma das áreas em que houve mais reflexão teórica no que diz respeito ao tema da recepção da religião foi a das religiões afro-brasileiras, que hoje continuam a alimentar o corpo teórico e a recolha empírica sobre a religião e a mobilidade. O nosso número, portanto, não podia deixar de contar com autores especialistas nestes temas. Todavia, optámos por convidar autores que se demarcassem dos paradigmas clássicos e que nos obrigassem a pensar sob um novo enquadramento a forma como espíritos e objectos supostamente “africanos” se incorporam na vida religiosa dos habitantes do Brasil de hoje. Os textos “gémeos” de Goldman e Sansi obrigam-nos a repensar a cosmologia do candomblé a partir do seu interior, partindo da subjectividade dos crentes, sem uma preocupação excessiva por inserir o seu trabalho nas metanarrativas históricas ou geográficas, mas em que a historicidade — entendida de forma diferente por cada autor — se revela absolutamente necessária tanto para a desconstrução do “fetiche”, no texto de Marcio Goldman, como para a “ilusão do sincretismo”, que nos é sugerida por Roger Sansi com a sua fórmula “o sincretismo é história”. Esta proposta recorda-nos as sucintas formulações de Lévi-Strauss quando, após uma série de considerações críticas, acabava com a ilusão do totemismo. No entanto, se Lévi-Strauss acabava com as ilusões “arcaizantes” mostrando as indiscutíveis semelhanças nos modos de pensar humanos, Sansi e Goldman, cada um à sua maneira, mas ambos influenciados por recentes desenvolvimentos teóricos da antropologia e da filosofia (Deleuze, Gell, Latour, Strathern), mostram-nos que compreender as epistemologias e ontologias candomblés não é só uma aproximação a um modo de pensar, mas também a uma forma de sentir e de se situar em relação ao mundo. Noutras palavras, um viver humano, a que o leitor não será alheio.

No seu conjunto, os textos deste volume permitem analisar as lógicas culturais por trás da incorporação de discursos e práticas religiosas, ao mesmo tempo que oferecem um material empírico original que nos permite

pensar o papel da religião no mundo lusófono contemporâneo, onde a pluralidade se impõe numa progressão galopante.

A discussão que na Antiguidade clássica emergiu em torno dos perigos da entrada das bacantes, com o seu culto dionisiaco, na *polis* apolínea — decisão vivida como uma tragédia pelos contemporâneos de Eurípides e que Jonathan Z. Smith (1982) soube utilizar magistralmente como modelo para pensar a aceitação (ou não) de novos cultos na década de 70, marcada por uma grande preocupação, por vezes exagerada, com o “perigo” das “seitas religiosas” — reactualiza-se hoje. Contudo, já não surge em torno da questão das seitas, mas sim dos debates sobre as práticas religiosas do imigrante, práticas mais ou menos aceitáveis, mais ou menos negociáveis, mais ou menos compreensíveis.

Sem querer oferecer recomendações ao rei Penteu sobre o que deve ou não aceitar na sua *polis*, os textos deste volume ajudarão o leitor a situar a importância da religião no complexo espaço público contemporâneo, através da incorporação de pontos de referência teóricos e da comparação de exemplos etnográficos, de forma a poder reflectir sobre esta pluralidade cada vez mais visível. Resta-nos agradecer aos autores a oferta de um material tão diversificado do ponto de vista etnográfico (embora com cruzamentos muito enriquecedores, como os que se dão entre os textos de Mariz e Gabriel, ou de Goldman e Sansi) e as reflexões teóricas tão ricas e elaboradas que os seus textos proporcionam.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, R. (2007 [1960]), *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, Baltimore, Johns Hopkins.
- BERGER, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nova Iorque, Doubleday.
- BERGER, P. (ed.) (1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI, Wm B. Eerdmans Publishing.
- BERGER, P., DAVIE, G., e FOKAS, E. (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot, Ashgate.
- BLANES, R. (2008), “Um cemitério chamado Europa. Cristianismo, visão global e identidades migratórias”. In R. do Carmo, D. Melo e R. L. Blanes (orgs.), *A Globalização no Divã*, Lisboa, Tinta da China, pp. 317-334.
- BRUCE, S. (2001) “The curious case of the unnecessary recantation. Berger and secularization”. In P. Heelas, D. Martin e L. Woodhead (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge, pp. 87-100.
- CARMO, R., MELO, D., e BLANES, R. L. (orgs.) (2008), *A Globalização no Divã*, Lisboa, Tinta da China.
- D’ALVIELLA, G. (1894), *The Migration of Symbols*, Londres, Constable & Co.
- DAVIE, G. (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press.
- DAVIE, G. (2002), *Europe — The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Orbis.

- ELIADE, M. (1979), *L'épreuve du labyrinthe*, Paris, Pierre Belfond.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005 [1999]), *O Peregrino e o Convertido: a Religião em Movimento*, Lisboa, Gradiva.
- HERSKOVITS, M. (1943), *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Bahia, Museu da Bahia.
- JENKINS, P. (2002), *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- JENKINS, P. (2007), *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford, Oxford University Press.
- LEVITT, P. (2003) "You know, Abraham was really the first immigrant": religion and transnational migration". *International Migration Review*, 37 (3), pp. 847-873.
- LEVITT, P. (2007), *God Needs no Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, Nova Iorque, New Press.
- MARTIN, D. (1969), *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Londres, Routledge & K. Paul.
- RATZINGER, J., e HABERMAS, J. (2007), *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ft. Collins, Co., Ignatius Press.
- SANNEH, L. (2003), *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- SARRÓ, R., e BLANES, R. L. (2008), "O Atlântico cristão: apontamentos etnográficos sobre o encontro religioso em Lisboa". In M. V. Cabral, K. Wall, S. Aboim e F. C. da Silva (orgs.), *Itinerários: a Investigação nos 25 anos do ICS*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 839-854.
- SMITH, J. Z. (1978), "The wobbling pivot". In *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, pp. 88-103.
- SMITH, J. Z. (1982), "The devil in Mr Jones". In *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, pp.102-120.
- TAYLOR, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA, Belknap Press.
- VERTOVEC, S. (2004), "Religion and diaspora". In P. Antes, A. W. Geertz e R. R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 2, Berlin e Nova Iorque, Walter de Gruyter, pp. 275-304.